LES REVUES

Kairos (Otto Müller Verlag, Freilassing/Salzburg)

Kairos n'est plus tout-à-fait la revue dont nous avons, ces dernières années, entretenu les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*. Publiée sous une couverture neuve, sous la responsabilité directe d'un certain nombre d'instituts universitaires de langue allemande, et sous la direction, désormais, d'un professeur viennois, le Dr Kurt Schubert, elle se consacre, sous une forme plus stricte, à un domaine plus limité : celui de l'univers spirituel judéo-chrétien. L'inconvénient est que s'y trouvent par là-même limités nos propres sujets d'intérêt. Significativement, les quelques articles dont nous avons relevé les titres dans les livraisons les plus récentes traitent tous, selon des perspectives diverses, de rapports entre les traditions chrétienne et juive.

Certes, Paul Vulliaud avait opportunément souligné, en son temps, l'importance pour les Chrétiens d'une meilleure connaissance de la Kabbale, divers éléments de leurs propres écritures n'étant intelligibles qu'à la lumière de la « *tradition mystique des Juifs* ». Abraham Abulafia explique-t-il pour autant l'Hésychasme ? Soyons juste : M. Endre von Ivanka ne va pas aussi loin dans son étude sur la « *vision de lumière* » hésychaste (n° 2/1971), et ne ranime pas non plus la grande querelle où s'illustra saint Grégoire Palamas. Sans apporter, à vrai dire, aucun élément nouveau, mais en s'assurant de quelques bons textes où saint Syméon le Nouveau Théologien tient la place essentielle, l'auteur s'applique à situer, à décrire, à expliciter s'il se peut, la vision de la « *Lumière du Thabor* » selon les Pères grecs, d'Evagre le Pontique à Syméon, en passant par Diadoque de Photicé ou saint Jean Climaque. M. von Ivanka se heurte inévitablement — sans trop y pénétrer — au problème de la « technique » d'oraison hésychaste, que ses adversaires opposent sans trop la comprendre à la « *mystique authentique* ». C'est ici qu'intervient, bien entendu, le parallèle avec Abulafia, introducteur, dans la mystique juive, d'un élément « méthodique » à propos duquel Scholem a pu parler de « *Yoga judaïsé* », mais aussi prophète et favorisé de visions « *basées sur le Nom de Dieu et sa gnose* »... Si le but et les moyens de la méthode d'Abulafia ne sont pas sans parentés avec ceux de l'Hésychasme byzantin, il est un autre parallèle non moins significatif qu'il convient, nous semble-t-il, de relever : il concerne l'extrême méfiance des

uns et des autres vis-à-vis des phénomènes extra-normaux, fussent-ils visions de lumière ; M. von Ivanka cite Diadoque de Photicé, qui y aperçoit « *tromperies du Malin et illusions du Diable* » : on y pourrait ajouter des formules très voisines d'Evagre le Pontique, de Grégoire et de Nil du Sinaï. Quant à Abulafia, ses visions, dit-il, « *lui furent envoyées en partie par les démons pour le mettre dans la confusion* ». La même circonspection s'observe, ajoutons-le, chez les contemplatifs de l'Extrême-Orient. L'essentiel eût peut-être été de souligner, d'ailleurs, que la véritable Lumière du Thabor était, non phénoménale, mais « *incréée* » ; que, manifestation immédiate de la Plénitude divine, « *elle n'a pas commencé et n'a pas pris fin*, comme le dit saint Grégoire Palamas : *qu'elle restera incirconscrite et imperceptible pour les sens, bien qu'elle fût contemplée par les yeux corporels...* »

La conception de l'homme primordial est-elle identique chez Jacob Boehme et dans le *Zohar* ? Dans le même fascicule, M. Wolfgang Huber pousse résolument la comparaison. Avant lui, G. Scholem avait parlé d'un « *parallèle tout-à-fait remarquable* », et rappelé l'anecdote d'un kabbaliste allemand du XVIIIe siècle, Koppel Hecht, selon lequel Boehme « *parlait du kabbalisme plus ouvertement que le Zohar* ». Berdiaeff, s'il ne peut manquer d'observer que, « *par sa théorie androgynique, Boehme rejoint le Banquet de Platon et la* Kabbale », note combien il s'en distingue par sa contemplation de la *Sophia*. M. W. Huber voit la notion de *Sophia* chez Boehme comme « *très proche* » de la *Sephira Binâ* : c'est précisément la simplification à laquelle se refuse — non sans raison, semble-t-il — Nicolas Berdiaeff. Quel est le bilan final du parallèle — car il ne saurait être question de le suivre ici dans le détail — ?

— « *L'anthropologie du Zohar comme celle de Jacob Boehme* » se fonde sur la double notion hiérarchisée d'un Absolu impersonnel et d'un Dieu manifesté : ce qui n'est particulier ni à l'un, ni à l'autre, mais est commun à toutes les formes de gnose.

— « *L'image kabbalistique de l'homme, l'homme comme forme visible de Dieu, est assumée par la théosophie de Boehme* », ce qui appelle une remarque semblable. La notion de « *corporisation de l'Absolu* » (*Verleiblichung*) sous la forme de l'androgyne primordial, est certes commune aux deux œuvres : mais n'est-elle pas à la base de la doctrine hermétique ?

— L'hypothèse médiatrice de la « Kabbale chrétienne » entre le *Zohar* et Boehme, est examinée et justement rejetée. Boehme eût sans doute répété à ce sujet : « *Je n'ai que faire de leurs méthodes et de leurs formules, puisque ce n'est point d'après eux que j'ai étudié ; j'ai un autre maître, et c'est la Nature entière...* » La question de la voie par laquelle Boehme aurait pu avoir accès à la Kabbale « *reste ouverte* » (à la sagacité des érudits).

Le savetier de Goerlitz indique pourtant lui-même que sa source unique est « *l'Esprit de Dieu* » : pourquoi ne pas le croire ? L'œuvre de Boehme et le *Zohar* ont une commune origine dans les Saintes Ecritures ; ils en sont l'un et l'autre des interprétations visionnaires, inspirées : c'est là que se situent leurs points de convergence.

Qu'on eût tenté de reprendre l'étude des idées de Salomon ibn Gabirol en fonction de la Kabbale eût, par contre, semblé naturel. De savants auteurs l'ont fait depuis longtemps : ce grand poète juif de l'Espagne musulmane avait de quoi les séduire. Le souci de M. Hermann Greive est cependant plus insolite (n° 1/1972) : il entreprend la critique de thèses selon lesquelles « *tout le système de Gabirol dériverait de Jean Scot Eriugène* ». Il était à peine besoin de développer aussi longuement les « *différences fondamentales* » entre la conception du Verbe divin selon Eriugène et celle de la Volonté divine chez Gabirol, problème dans lequel on avait précédemment tenté d'introduire les douteuses incidences de la très plotinienne *Théologie d'Aristote*. Il est bien vrai qu'une thèse aussi étrange doit être « *définitivement enterrée* », dès lors qu'elle ne s'appuie plus que sur des considérations de forme littéraire et d'atmosphère générale extrêmement friables. Les serpents de mer du comparatisme et de la critique des textes n'en ont jamais fini de mourir.

Pierre GRISON.

ERRATA

N° 434 (*nov.-décembre* 1972).

Par suite d'une erreur typographique, les chapitres se sont trouvés placés bout à bout, et sans ordre logique. Il faut lire :

P. 276 : « Atteinte la suprême vacuité... » : ch. 16.
P. 278 : « Qui recèle l'ampleur de la Vertu... » : ch. 55.
P. 279 : « Circonscris le p'o... » : ch. 10.
P. 281 : « L'Esprit de la Vallée... » : ch. 6.
P. 283 : « Se connaître viril... » : ch. 28.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 4-1973

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE — MARS - AVRIL 1973 — N° 436

LE DOUBLE ÉCUEIL

Il y a dans la nature déchue de l'homme une double infirmité et, spirituellement parlant, un double obstacle, et c'est d'une part la passion, qui entraîne l'homme hors de lui-même tout en le comprimant, et d'autre part l'orgueil, qui enferme l'homme en lui-même tout en le dispersant. La passion se signale par l'attachement, et l'orgueil, par l'ambition ; celle-ci serait-elle spirituelle, elle n'en serait pas moins mondaine pour autant, à moins de donner au mot ambition — comme on le fait parfois — un sens transposé et neutre. D'une manière analogue, si l'on entend par le mot passion une force en soi neutre et disponible, on peut évidemment parler de passions saintes, ou sanctifiées par leur objet, mais ce n'est de toute évidence pas de cette conversion d'une énergie naturelle qu'il s'agit quand nous entendons parler d'infirmités ou d'obstacles. Faisons remarquer à ce propos que l'orgueil, lui, n'est pas susceptible d'une telle conversion ; il ne peut être que détruit ou dissous, le premier terme indiquant une ascèse privative ou pénitentielle, et le second, une alchimie d'amour propre à « fondre les cœurs », suivant les degrés ou les modes du durcissement ; il est vrai qu'on parle parfois d'un « légitime orgueil », mais cela se situe sur un plan anodin qui est sans rapport avec le vice ou le péché.

La passion, telle qu'il faut l'entendre ici, c'est préférer le monde à Dieu ; l'orgueil, c'est se préférer soi-même à Dieu, ou c'est préférer la conscience sensorielle au Soi immanent, métaphysiquement parlant. Ou encore, pour paraphraser la parole d'un saint : la passion, c'est fuir Dieu ; l'orgueil, c'est se dresser contre lui. Par voie de conséquence nous pourrons dire : préférer le monde — sous la forme d'une chose quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de la passion ; se préférer soi-même — sous la forme d'une vanité quelconque — à la vérité ou au bien, c'est de l'orgueil ; car la vérité, ou le bien, est la trace de Dieu et fait fonction de Dieu.

La passion ne s'exprime pas seulement par l'attachement, elle s'exprime également, et d'une façon